

FRAUEN IN UNABHÄNGIGEN AFRIKANISCHEN KIRCHEN: EIN VORBILD FÜR DIE „MAINSTREAM CHURCHES“?

von Sibylle Gundert-Hock

Im Januar 1987 beschloß der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) eine Dekade der „Solidarität der Kirchen mit den Frauen“. In einem programmatischen Beitrag hat die afrikanische Theologin Mercy Amba Oduyoye darauf aufmerksam gemacht, daß Frauen in den sogenannten Unabhängigen Afrikanischen Kirchen führende Positionen einnehmen, ja sogar selbst Unabhängige Kirchen gegründet haben. Die Rollen, die Frauen in diesen Kirchen spielen, haben nach Oduyoye über den afrikanischen Kontext hinausreichenden Modellcharakter – eine Tatsache, auf die es die westlichen Kirchen hinzuweisen gelte (Oduyoye 1988: 268). Diese Feststellung ist nicht neu: Bereits zehn Jahre zuvor hatte der nigerianische Historiker Ayandele in einem kurzen Beitrag über die Aladura-Kirchen betont, daß die herausragende Stellung von Frauen als Führungspersonlichkeiten in Aladura-Kirchen für die anderen Kirchen eine Herausforderung darstelle (Ayandele 1978: 389).

Diese Beobachtung verweist auf einen Fragenkomplex, dem ich im folgenden nachgehen will: Können Frauengestalten in den Unabhängigen Afrikanischen Kirchen den Frauen in den „mainstream churches“ Afrikas bei der Suche nach einem neuen Rollenverständnis als Vorbilder dienen?

Nun ist die Frage nach der Rolle der Frau niemals allein eine „Frauenfrage“, sondern sie ist im Grunde die Frage nach der Beziehung der Geschlechter zueinander. Es genügt also nicht, neue Modelle von Frauenrollen aufzuspüren, vielmehr gilt es, die Geschichte Unabhängiger Afrikanischer Kirchen daraufhin zu untersuchen, ob Geschlechterkonzeptionen existieren, die Frauen ermöglichen, ihre Rollen so zu definieren, daß sie ihre Gaben und Fähigkeiten frei entfalten können. Dieser Gedanke weist über den vorliegenden Beitrag hinaus. Denn die Frage nach dem Wandel der Geschlechterbeziehungen unter dem Einfluß verschiedener christlicher Traditionen schließt jene viel umfassendere nach der verändernden Kraft des Christentums im afrikanischen Kontext mit ein – und die Antworten hierauf fallen im Hinblick auf die Stellung von Frauen bekanntlich sehr unterschiedlich aus: Während die meisten Missionen – wie auch viele Kirchen in Afrika – den Anspruch erheben, die Situation von Frauen entscheidend verbessert zu haben, wird dies in einigen jüngeren Beiträgen zum Thema bestritten. So bemerkt Constance Parvey: „... im Hinblick auf Frauen mündete die Arbeit christlicher Missionen entweder in der Einführung oder in der Verstärkung der Unterdrückung von Frauen“ (Parvey 1983: 108). Oduyoye geht einen Schritt weiter und konstatiert eine gezielte Unterdrückung jener Elemente afrikanischer Tradition, die den Frauen Macht und Einfluß zuerkennen (Oduyoye 1988: 265). Doch sowohl diese Vorwürfe als die These der Frauenbefreiung durch christliche Missionseinflüsse müssen erst noch in gründlichen Einzelfallstudien belegt werden, wenn ihnen mehr als nur Bekenntnischarakter zukommen soll.

Der vorliegende Beitrag verfolgt bescheidenere Ziele, er will im Rahmen

einer Literaturstudie den beiden bereits oben kurz angerissenen Fragen nachgehen. Erstens: Wurden die Geschlechterrollen und Geschlechterkonzeptionen in den Unabhängigen Afrikanischen Kirchen auf solche Weise neu definiert, daß sie Frauen neue Freiräume zu einer veränderten Rollendefinition eröffneten? Zweitens: Finden wir in der Geschichte dieser Kirchen Frauengestalten, die Frauen in den afrikanischen „mainstream churches“ auf der Suche nach einem neuen Rollenverständnis als Vorbild dienen können? Dies geschieht am Beispiel zweier nigerianischer Unabhängiger Kirchen, die in der Literatur sehr gut belegt sind, der Cherubim-und-Seraphim-Kirchen und der „Church of the Lord/Aladura“.

Zur Geschichte der Cherubim-und-Seraphim-Bewegung

Die *Cherubim-und-Seraphim-Kirchen* kann man – ebenso wie die *Church of the Lord/Aladura* – mit Turner zu den sogenannten Aladura-Kirchen (Aladura ist das Yoruba-Wort für „Gebet“) zählen, die in den zwanziger und dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts im Südwesten Nigerias v. a. unter den Yoruba entstanden sind (Turner 1967/I: 8ff; s. a. Clarke 1986: 167ff). Die Cherubim-und-Seraphim-Bewegung entspringt der Initiative zweier außerordentlicher Persönlichkeiten, die 1925 in Lagos aufeinandertrafen: Moses Orimolade Tunolase und Christianah Abiodun Akinsowon. Als Moses Orimolade 1925 nach Lagos kam, war er 45 Jahre alt: ein renommierter Wanderprediger, der der anglikanischen Tradition der *Church Missionary Society* entstammte, sich aber keinen denominationellen Grenzen verpflichtet fühlte. Er predigte auf Evangelisationsversammlungen, hielt öffentliche Diskussionen mit muslimischen Führungspersonlichkeiten ab und empfing Kranke, um für sie zu beten. Er selbst lebte in bescheidenen Verhältnissen und lehnte jede Bezahlung für seine Dienste ab. Zentrale Themen seiner Predigten waren der Glaube an die heilende Kraft des Gebetes und die Verdammung jeglicher Form traditioneller Yoruba-Religion (Omojayowo 1982: 233; Peel 1968: 59f). 1925 wurde nun Moses Orimolade zu einem jungen Mädchen gerufen, Christianah Abiodun Akinsowon. 1907 geboren, war sie in städtischem Milieu aufgewachsen und hatte sechs Jahre die anglikanische Schule besucht. Nach ihrer Konfirmation in einer anglikanischen Gemeinde in Lagos am 24. Mai 1925 hatte sie Visionen empfangen: Eine weiß gekleidete Gestalt, die sie als Engel identifizierte, suchte sie immer wieder heim. Schließlich fiel sie in eine mehrere Tage anhaltende Trance, aus der erst Orimolade, von den Eltern zu Hilfe gerufen, sie wieder erweckte (ebd. 5ff, 39ff; Peel 1968: 71). Während dieser Trance, so ihr Bericht, war sie auf einer Jenseitsreise zahlreichen Engeln begegnet, die sie einer spirituellen Prüfung unterzogen. Nachdem sie diese mit der Hilfe ihres „Begleitengels“ bestanden hatte, besuchte sie noch die Hölle, den Ort der Gläubigen und andere Orte mehr und lernte Gebete mit besonderer Heilwirkung, bevor sie wohlbehalten in irdische Gefilde zurück entlassen wurde.

Die Kunde von diesen außerordentlichen Erlebnissen des jungen Mädchens zog viele Neugierige an, die Orimolade bald im regelmäßigen Gebet um sich und um Abiodun scharte. Nach der Schilderung von Augenzeugen war dies für alle Beteiligten eine Zeit intensiver spiritueller Erfahrungen: Sie lernten eine Dimension religiösen Lebens kennen, die die meisten in ihren Missionskirchen vermißten. So begann jene Bewegung, aus der später die Cherubim-und-Seraphim-Kirchen entstehen sollten. Es war jedoch nicht die Absicht der Gründer, eine Unabhängige Kirche zu schaffen, sie wollten vielmehr das spirituelle Leben der Christen innerhalb der großen Missionskirchen fördern. Deren Feindseligkeit und Mißtrauen gegenüber den enormen Evangelisationserfolgen der neuen Gruppierung führte letztlich zur Abspaltung von Cherubim-und-Seraphim-Gruppen als Unabhängige Kirchen (ebd. 10, 18f, 58, 60f; s. a. unten). Orimolades Wunderheilungen und Abioduns spirituelle Erfahrung bildeten Zentrum und Grundlage des Gebetskreises und der späteren Unabhängigen Kirche (ebd. 9f).

Abiodun unternahm in den folgenden Jahren mehrere Evangelisationskampagnen, die so erfolgreich waren, daß schon 1927 im gesamten Yorubaland neugegründete Gruppen der „Cherubim and Seraphim Society“ genannten Bewegung zu finden waren (ebd. 51–60; Peel 1968: 77–81). Jedoch blieb die anfangs so fruchtbare Zusammenarbeit des ungleichen Gründerpaares nicht ungestört: Orimolade nahm für sich die Vaterrolle in Anspruch, Abiodun jedoch war nicht bereit, die Rolle der gehorsamen Tochter zu spielen. Die Spannungen zwischen den beiden wurden immer stärker, bis Orimolade schließlich Abiodun aufforderte, die Gesellschaft zusammen mit ihren Anhängern zu verlassen (Omojayowo 1982: 61, 65–70; Peel 1968: 76).¹ Dies führte 1929 zur ersten Spaltung innerhalb der Gesellschaft, der in den kommenden Jahrzehnten eine Vielzahl weiterer Spaltungen folgen sollte: Orimolades Sektion hieß nun „Eternal Sacred Order of the Cherubim and Seraphim“, Abioduns Sektion trug den Namen „Cherubim and Seraphim Society“ (ebd. 70). Eine Zeitungsnotiz aus dem Jahre 1985 macht deutlich, daß der Streit um den Führungsanspruch zwischen den beiden Gründern der Bewegung noch immer nicht beigelegt ist (Sunday Standard, 21. April 1985).

Frauen in der Cherubim-und-Seraphim-Bewegung

Die heilende Kraft des Gebetes nimmt einen prominenten Platz im kirchlichen Leben von Cherubim-und-Seraphim-Christen² ein. Es ist im afrikanischen Kontext nichts Außerordentliches, daß Medizin und Religion als komplemen-

¹ Über die Vorgänge, die zu dieser Spaltung führten, siehe Genauerer in Omojayowo 1982: 60–75. Peels Darstellung ist in diesem Punkt völlig unbefriedigend (Peel 1968: 76).

² Die Anschauungen über die Ursachen von Krankheiten sind weitgehend deckungsgleich mit jenen, die in der traditionellen Yoruba-Religion üblich sind und waren. Bestimmte traditionelle Behandlungsmethoden werden jedoch streng abgelehnt, wie etwa die Verwendung von Amuletten (Genauerer siehe Omojayowo 1982: 170f). Die Ver-

tär oder als sehr eng miteinander verknüpft gedacht werden; dies gilt in gleichem Maße für die sogenannten Afrikanischen Traditionellen Religionen wie auch für viele christliche Kirchen (Onwu 1990 passim).³ Cherubim-und-Seraphim-Christen widmen allerdings jenen Bereichen, die – wie Schwangerschaft, Geburt, Kinderlosigkeit und Gesundheit von Kindern – für Frauen von ganz essentieller Bedeutung sind, ihre besondere Aufmerksamkeit (Omojayowo 1982: 174ff; Callaway 1980: 322, 324, 326ff). Schwangere Frauen stehen dabei im Mittelpunkt: Sie besuchen besondere, speziell für sie veranstaltete Gebetsstunden, ihr spirituelles, körperliches und seelisches Wohlbefinden (diese Einteilung entspricht natürlich lediglich westlichen Kategorien; die Tatsache, daß hier sehr umfassend Vor- und Fürsorge geleistet wird, beruht ja darauf, daß eine solche Zergliederung eben *nicht* besteht) wird sorgfältig begleitet, und viele bringen schließlich ihre Kinder in kircheneigenen Räumen zur Welt. So ist es auch nicht weiter verwunderlich, daß die Mehrheit der Cherubim-und-Seraphim-Mitglieder Frauen sind. Kirchenälteste sind häufig erfahrene Geburtshelfer; dies entspricht der Yoruba-Tradition, die männliche religiöse Spezialisten als Geburtshelfer kennt (Omojayowo 1982: 176; s. a. Turner 1968/II: 153). Doch sorgen auch Frauen für das Wohl von Schwangeren und Gebärenden (Callaway 1980: 327ff).

Der weiblichen Reproduktionsfähigkeit wird hier also ganz besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Ein anderer Aspekt desselben Themenkomplexes ist für die Rollendefinition von Frauen in dieser Unabhängigen Afrikanischen Kirche von großer Bedeutung: die Vorstellungen von Reinheit und Unreinheit im Zusammenhang mit Menstruation, Geburt und Geschlechtsverkehr. Während ihrer Menstruation ist Frauen das Betreten der Gotteshäuser verboten. Dasselbe gilt für Frauen nach der Entbindung; nach der Geburt eines Jungen dürfen sie den Tempel 40 Tage lang nicht betreten, nach der Geburt eines Mädchens gilt das Verbot für 80 Tage (!) (Omojayowo 1982: 106, 161). Außerdem sind Männer und Frauen, die sich nach dem Geschlechtsverkehr nicht gereinigt haben, vom Tempel ausgeschlossen.

Man sollte nun nicht in das gängige Stereotyp verfallen, Geschlechtertrennung *per se* als Diskriminierung zu interpretieren. Denn Cherubim-und-Seraphim-Christen begründen mit ihren Vorstellungen von Reinheit und Unreinheit im Zusammenhang mit Sexualität nicht grundsätzlich die „Kultunfähigkeit“ der Frau. Prinzipiell wird Frauen weder der Besitz spiritueller Fähigkeiten abgesprochen, noch werden sie von geistlichen Führungspositionen in der Kir-

wendung von Heilkräutern und modernen Medikamenten, ebenso wie die Konsultation von Ärzten, sind jedoch erlaubt (ebd. und 177f; s. a. Callaway 1980: 323). Die Heilkraft von Medikamenten, Heilkräutern und medizinischem Personal wird ebenfalls der heilenden Kraft Gottes zugeschrieben (Omojayowo 1982: 177f). Zusammen mit Gebeten werden geweihtes Wasser und Öl verwendet.

³ Wie Onwus Ausführungen deutlich machen, beschränkt sich dies durchaus nicht nur auf die Unabhängigen Afrikanischen Kirchen, sondern reicht bis in die „mainstream churches“ hinein, wie etwa die charismatischen Gruppen innerhalb der katholischen Kirche zeigen. Onwus Beitrag selbst ist ein Plädoyer dafür, daß diese Verknüpfung von Heilung und Heil ernstgenommen wird (s. Onwu 1990 passim).

che ausgeschlossen (ebd. 90, Graphik; 200f). Dieser „theoretischen“ Gleichberechtigung stehen allerdings die eben angesprochenen Reinheitsvorschriften in gewisser Weise entgegen, da sie die Verfügbarkeit von Frauen für spirituelle Aufgaben zumindest vor der Menopause zeitlich erheblich begrenzen. Diese Einschränkungen und ihre Begründung sollten wir im Hinblick auf die eingangs gestellten Fragen im Auge behalten.

Eine Frau, Abiodun, war Mitbegründerin der Bewegung, und Frauen gehörten zu den ersten, die Orimolade nachfolgten. Als er 1925 siebzig Jünger ernannte, gehörten dazu 25 Frauen (Omojayowo 1982: 12, 189). Allerdings waren in den ersten Führungsgremien wie der „Praying Band“ und den „Patriarchs“ – erstere hatten neben Orimolade die spirituelle Führung, letztgenannte eher die Führung in administrativen Angelegenheiten – keine Frauen zu finden (ebd. 12–15, 189). Orimolade führte 1931 in seiner Sektion das Amt der Apostel ein; damals berief er auch drei Frauen mit den Titeln „Mutter Seraph“, „Mutter Cherub“ und „Kapitän“. Dies waren die höchsten Führungspositionen von Frauen innerhalb des „Eternal Sacred Order of the Cherubim and Seraphim“; sie sollten die Interessen der Frauen gegenüber den ausschließlich mit Männern besetzten Gremien vertreten (ebd. 192–193). Als die verschiedenen Cherubim-und-Seraphim-Sektionen im Laufe der dreißiger Jahre ihren Mutterkirchen endgültig den Rücken kehrten und selbständige Kirchen gründeten, entstand langsam eine Hierarchie von Ämtern und Funktionen, die heute etwa so aussieht:

Für Männer:	Für Frauen:
Baba Aladura	
Apostel	Mutter Cherub, Mutter Seraph
Propheten	Prophetinnen, Mutter in Israel
Evangelisten	
Pastoren	
Rabbis	
Führer	Weibliche Führerinnen
Aladura	Weibliche Aladura (ebd. 194)

Die Aufgaben der „Mutter Cherub“ und „Mutter Seraph“ wurden soeben erwähnt; die „Prophetinnen“ sind, wie die „Propheten“, die führenden Personen in den einzelnen Kirchengemeinden – sie leiten die Gemeinden gemäß ihrer Visionen und Träume, haben allerdings zumeist keine Verwaltungsaufgaben und sind auch nicht zuständig für die Finanzen der Gemeinden (ebd. 195). „Führerinnen“ widmen sich vor allem der Anleitung von Frauen, es gehört zu ihren Verpflichtungen, Gäste der Gemeinden zu versorgen, die kirchlichen Feste zu organisieren und darauf zu achten, daß die Frauen die Regeln der Kirche einhalten (ebd. 196); die weiblichen „Aladura“ beten für alle Mitglieder der Gesellschaft, fasten häufig und befinden sich in einer Art „Gebetsausbildung“, wobei sie von den Kirchenältesten angeleitet werden.

Zusammenfassend kann man vorläufig festhalten: Frauen haben die Möglichkeit, geistliche Ämter zu übernehmen und selbst Gemeinden zu leiten. Sie können auch in hochrangige Positionen aufrücken, allerdings stets nur als „Frauenvertreterinnen“ und nie als Führungspersonen ganzer Kirchen. Sie bekleiden wie ihre männlichen Kollegen geistliche Ämter, sind in deren Ausübung jedoch durch strenge Reinheitsgebote eingeschränkt.

Alter und Status: Determinanten von Frauenrollen

Wenden wir uns nun zwei weiblichen Führungspersönlichkeiten zu, die in der Geschichte der Bewegung eine besondere Rolle gespielt haben: Captain Mrs. Christianah Abiodun Emanuel, geborene Akinsowon aus Lagos, und Madam Christianah Olatunrile aus Ondo. Die Auseinandersetzungen zwischen Abiodun einerseits und Orimolade und der „Praying Band“ andererseits waren eine Mischung aus Generationskonflikt, Geschlechterrollenkonflikt und Machtkampf. Dabei spielte es eine gewichtige Rolle, daß Abiodun die erfolgreichste und beliebteste Evangelistin der Bewegung war und damit den Neid vieler älterer, gesellschaftlich einflußreicher Männer auf sich zog (vgl. Omojayowo 1982: 61, 68). Dies hatte u. a. zu einer von Mißtrauen geprägten Atmosphäre geführt, die der Spaltung den Boden bereitete. Abioduns Anspruch auf die Rolle der Gründerin und damit Führerin der Bewegung nach Orimolades Tod war jedoch nicht nur aufgrund ihres Geschlechtes, sondern auch aufgrund ihres Lebensalters nicht zu realisieren. Denn während die Yoruba-Gesellschaft Frauen zwar erheblichen Einfluß, ja selbst die Ausübung von Führungspositionen im öffentlichen Leben zubilligte, war sie sehr ausgeprägt nach Alter stratifiziert. Der soziale Status einer Person war sehr stark vom Lebensalter abhängig, und so ist es nicht verwunderlich, daß Abiodun ihre Führungsansprüche nicht durchsetzen konnte (s. a. Peel 1968: 26; Callaway 1980: 330). Sie selbst war der Meinung, daß ihr die führende Position aufgrund ihres Geschlechtes versagt wurde: An ein Versöhnungskomitee, das von der Western Conference 1934 einberufen wurde, appellierte sie eindringlich, ihre Führungsrolle zu akzeptieren: Gab es nicht genügend Vorbilder von Prophetinnen in der Bibel, war nicht die Herrscherin des britischen Weltreiches eine Frau (Peel 1968: 108; s. a. Omojayowo 1982: 81)? Doch Abioduns Appelle blieben ohne Erfolg: Der Alake von Abeokuta, Schirmherr der Schlichtungsgespräche, bot ihr lediglich die Rolle der Leiterin aller Frauen der Bewegung an. Abiodun lehnte ab, kehrte der Bewegung den Rücken und führte fortan ihre eigene kleine Sektion. In den frühen achtziger Jahren war der Streit um den Führungsanspruch zwischen ihrer und Orimolades Gruppierung noch immer nicht endgültig beigelegt, wiewohl er im Alltag der beiden Kirchen keine gewichtige Rolle mehr spielte. Über Abioduns Aktivitäten an der Spitze der „Cherubim and Seraphim Society“ erfahren wir keine weiteren Details, so daß wir die Darstellung ihrer religiösen Laufbahn hier abbrechen und uns einer weiteren wichtigen Frauengestalt der Cherubim-und-Seraphim-Bewegung zuwenden: Madam Christianah Olatunrile, auch Mama Ondo genannt.

Haben wir oben betont, daß Abioduns Jugend ein gewichtiger Faktor war, der der Verwirklichung ihrer Führungsansprüche im Wege stand, so bestätigt die Geschichte von Madam Olatunrile aus Ondo gewissermaßen als „Gegentest“ diese Interpretation: Sie gelangte als ältere, wirtschaftlich sehr erfolgreiche Frau von hohem sozialen Status an die Spitze der Cherubim-und-Seraphim-Bewegung im westlichen Yorubaland. Christianah Olatunrile war die Tochter des Sasere von Ondo, des vierten Häuptlings innerhalb der Ondo-Führungshierarchie. Ihre Familie besaß nicht nur einen hohen Status im Rahmen der alten politischen Ordnung des Yorubalandes, sie spielte auch in der Kirchengemeinde der anglikanischen Hauptkirche von Ondo, St. Stephanus, eine bedeutende Rolle und war darüber hinaus wirtschaftlich äußerst erfolgreich (Peel 1968: 80; s. a. Omojayowo 1982: 20; ders. 1982a: 141f). Christianah Olatunrile war eine selbstbewußte, erfolgreiche Frau. Als Händlerin reiste sie viel und kam zu erheblichem Reichtum. In Ondo selbst genoß sie hohes Ansehen: Sie war Iyalode von St. Stephen, d. h. sie hatte ein führendes Laienamnt inne, das seinen Namen nach einem Yoruba-Häuptlingstitel für Frauen trug (ebd.). Ihre Eltern hatten sie standesgemäß verheiratet, doch verließ sie ihren Mann nach wenigen Jahren. Ihr einziges Kind aus dieser Ehe starb 1927. Während einer Geschäftsreise nach Lagos kam sie 1926 zum ersten Mal mit Mitgliedern der Cherubim-und-Seraphim-Bewegung in Kontakt: Sie besuchte eine Versammlung, die von Orimolade geleitet wurde. Er wies sie an, ihre Talismane und jegliche traditionelle Medizin zu ihrem Schutz abzulegen, gab ihr drei Kerzen und bestimmte für sie drei Psalmen, die sie im Gebet rezitieren sollte. Sie folgte seinen Anweisungen, empfing während dieses Gebetes verschiedene Visionen und trat am nächsten Tage der Cherubim-und-Seraphim-Gesellschaft bei. Nach Ondo zurückgekehrt, entfernte sie alle Amulette aus ihrem Haus und richtete ein Zimmer als Gebetsraum ein (Omojayowo 1982a: 143). Madam Olatunrile war bereits eine alte Dame, als sich ihr Leben auf diese Weise drastisch änderte: Es heißt, sie sei 1855 geboren; auch wenn dieses Datum nicht völlig gesichert ist, war sie doch mindestens in den Sechzigern und damit in der Menopause, als sie ihre Führungsrolle in der Cherubim-und-Seraphim-Bewegung in Ondo übernahm.

1927 besuchte Captain Abiodun auf Bitte Christianah Olatunriles die Stadt Ondo; unter Abioduns Führung fanden große Evangelisationsversammlungen im Freien statt, die der Gesellschaft regen Zulauf verschafften. Noch immer waren jedoch die Cherubim-und-Seraphim-Anhänger Mitglieder der etablierten Kirchen, sie trafen sich lediglich außerhalb der Gottesdienste zu regelmäßigen Gebetsversammlungen, hielten Vigilien ab und fasteten zu festgesetzten Terminen. Heilungen mit Hilfe von gesegnetem Wasser und Gebeten gehörten zur alltäglichen religiösen Praxis (ebd. 144; ders. 1982: 50, 55f). Madam Olatunrile und Gabriel Fajiye, ebenfalls ein Laienführer von St. Stephanus, wurden zu Führern der Bewegung in Ondo ernannt. Ihre Evangelisationstätigkeit blieb nicht auf Christen beschränkt; viele Anhänger der alten Yoruba-Religion konvertierten und wurden zur Taufe an die anglikanischen Gemeinden in Ondo weitergeleitet.

Nachdem der Bruch zwischen Abiodun und Orimolade und damit zwischen den verschiedenen Sektionen der Cherubim-und-Seraphim-Bewegung in Lagos nicht zu überbrücken schien, schlossen sich 1931 im westlichen Yorubaland sieben wichtige Städte – einschließlich Ondo – zur sogenannten „Western Conference“ zusammen (Omojayowo 1982: 75; ders. 1982a: 144). Cherubim-und-Seraphim-Christen der „Western Conference“ waren auch damals noch Mitglieder ihrer jeweiligen Missionskirchen. Der Bruch mit diesen vollzog sich erst 1933: Madam Olatunrile hatte – einer Vision folgend – eine weite Missionsreise unternommen, bis nach Kaduna im Norden Nigerias und bis nach Lagos im Süden des Landes. Als sie, nach Ondo zurückgekehrt, ihrer Kirchengemeinde Bericht erstatten wollte, informierte sie der Pastor von St. Stephanus, daß es Frauen verboten sei, in der Kirche zu sprechen. Dies gab – neben anderen Auseinandersetzungen mit der anglikanischen Kirche – schließlich den Ausschlag zur Kirchengründung: Eine kleine Gruppe von Cherubim-und-Seraphim-Mitgliedern unter Führung von Madam Olatunrile verließ die anglikanische Kirche und gründete die Seraphim-und-Cherubim-Sektion in Ondo als Unabhängige Kirche. Diese Entscheidung war auch innerhalb der Bewegung nicht unumstritten; doch die meisten Cherubim-und-Seraphim-Gruppen der „Western Conference“ folgten Madam Olatunriles Vorbild und gründeten gleichfalls unabhängige Kirchen (ders. 1982a: 145).

Der Höhepunkt von Mama Olatunriles religiöser Karriere war erreicht, als sie 1936 – wiederum nicht ohne Widerspruch – die Führung der gesamten „Western Conference“ übernahm. Sie folgte damit einer Vision, in der ihr bedeutet worden war, daß sie das Oberhaupt der Bewegung werden und den Titel „Iya Alakoso“ tragen sollte (ebd.; ders. 1982: 75). Ihr Führungsanspruch beruhte also zum einen auf dieser Vision – die von Visionen anderer Mitglieder unterstützt wurde –, zum anderen auf der Tatsache, daß sie in Ondo mit Recht die Gründerin der Bewegung genannt werden konnte. Ihr Alter, ihr Reichtum, gepaart mit ihrer Großzügigkeit, ihre hohe soziale Position und nicht zuletzt ihre große Beliebtheit und ihr hohes Ansehen ermöglichten ihr, diesen Anspruch durchzusetzen. Die Klugheit und Bescheidenheit ihres Vorgängers W. F. Sosan, der auf jeden Fall eine Spaltung der „Western Conference“ verhindern wollte, trug das ihrige dazu bei (ebd.).

Church of the Lord, Aladura

Die „Church of the Lord“ wurde 1931 von einem Yoruba namens Joshia Olunowo Oshitelu gegründet. Oshitelu kam aus Ogere im Ijebuland, wo er 1902 geboren wurde. Ein Ifapriester hatte ihm eine große Zukunft als Führer von Europäern und Nigerianern prophezeit. Gegen den Willen seiner Eltern besuchte er die anglikanische Schule in Ogere und arbeitete danach als Lehrer und Katechet innerhalb der anglikanischen Kirche. Während dieser Tätigkeit hatte er Visionen, vor denen ihn weder traditionelle Medizin noch Gebete zu schützen schienen. Er wurde schließlich 1926 von der anglikanischen Kirche ausgeschlossen, da man seine Ansichten als häretisch betrachtete (Turner

1967/I: 35–41).⁴ Danach zog er sich zunächst in seinen Heimatort Ogere zurück. Seine Träume und Visionen zeichnete er genau auf, und so wissen wir, daß er um diese Zeit den Befehl erhalten hat, das Evangelium zu verbreiten und mit heiligem Wasser zu heilen, daß er seinen neuen „heiligen“ Namen sowie den Namen der Kirche u. a. in Visionen empfing, etc. (ebd. 41–44). Im Juni 1929 trat er an die Öffentlichkeit und begann damit, seine Botschaft zu verbreiten, die stark eschatologische Züge aufwies. Zudem verurteilte er jegliche Form traditioneller Medizin und versprach Heilung und Gesundheit durch Gebet und gesegnetes Wasser (ebd. 45–48). Im Juli 1930 wurde in Ogere die erste Kirche eingeweiht; ein Jahr später gab es in Ibadan, Abeokuta und Ogere je eine Gemeinde (ebd. 54). Wie im Falle der Cherubim-und-Seraphim-Bewegung kamen auch hier die meisten Mitglieder aus etablierten christlichen Missionskirchen, eine doppelte und/oder wechselnde Mitgliedschaft war dabei keine Seltenheit (Turner 1967/II: 10). Da Frauen bei der Gründung der „Church of the Lord“-Kirche keine herausragende Rolle spielten, wollen wir es bei dieser kurzen historischen Einführung belassen.

Von Anfang an waren die prophetischen Gaben von Frauen innerhalb dieser Kirche unumstritten. Allerdings blieben Frauen aufgrund der Auffassung, daß sie während der Menstruation und nach der Geburt unrein seien, vom Allerheiligsten und vom Altarraum – und damit von den zentralen kultischen Handlungen – ausgeschlossen. Die wenigen weiblichen Pastorinnen, die einer Gemeinde vorstanden, waren deshalb Frauen nach der Menopause (ebd. 44f). Häufiger waren Frauen in Funktionen zu finden, die Turner mit denen von „Diakoninnen“ in europäischen Kirchen vergleicht: Sie leiteten Frauenversammlungen und hielten Klinikstunden für Frauen ab. Allgemein herrschte ein Schweigegebot für Frauen in der Kirche: Nur dann, wenn keine männliche Führungsperson anwesend war, durften sie sprechen oder den Gottesdienst leiten. Allerdings kam es bereits in den fünfziger Jahren zu einer regen Debatte über die Einschränkungen, denen Frauen innerhalb der Kirche unterworfen waren. So beschloß die Synode des nigerianischen Zweiges der Kirche 1958, daß Pastorinnen die Kanzel betreten dürfen, und Frauen wurden von sämtlichen bis dahin gültigen Restriktionen, den Altarraum zu betreten, entbunden. Anfang der sechziger Jahre gab es mehrere Pastorinnen, die ihr Amt ohne jede Einschränkung ausübten (ebd. 46f). Innerhalb der Pastorenschaft besteht eine Rangordnung, die für Männer und Frauen unterschiedlich gegliedert ist: Für die Männer wird davon ausgegangen, daß einige Mitglieder spirituelle Gaben in stärkerem Maße besitzen als andere; bei den Frauen findet ein solches Kriterium keine Berücksichtigung:⁵

⁴ Das zweibändige Werk von Turner über die „Church of the Lord“, das in den sechziger Jahren geschrieben wurde, ist nach wie vor die wichtigste Quelle über diese kleine unabhängige Kirche. Auch unsere Informationen entstammen diesem Werk. Jüngere Entwicklungen bleiben also unberücksichtigt.

⁵ Die linke Spalte der folgenden Aufstellung gibt die „geistliche“, die rechte die pastoral-administrative Hierarchie der Männer wieder.

Frauen:

Ehrwürdige Mutter
 Ehrwürdige Diakonin
 Prophetin
 Evangelistin
 Kapitän (weiblich)
 Schwester

Apostel
 Ehrwürdiger Prophet
 Senior Prophet
 Prophet
 Stellvertr. Prophet
 Lehrer

Männer:

Primat

Bischof
 Ehrwürdiger Diakon
 Senior Evangelist
 Evangelist
 Kapitän
 Lehrer (ebd. 38f).

Auf der jährlichen Synode sind Pastorinnen und Pastoren ebenso wie weibliche und männliche Laienvertreter/innen anwesend (ebd. 20).

Frauengruppen innerhalb der Gemeinden treffen sich zum Gebet, zum Besuch bedürftiger Mitglieder, zur Evangelisation, zur Betreuung der kircheneigenen Klinik („faith home“) und zum Putzen der Kirche (ebd. 25). Es wird erwartet, daß Frauen nur mit bedecktem Haupt zur Kirche kommen.

Auch in der „Church of the Lord“ schenkt man den Anliegen schwangerer Frauen, dem Problem der Unfruchtbarkeit sowie dem der Gesundheit von Kindern große Aufmerksamkeit. Frauen, die in diesen Bereichen Rat suchen und dafür zu den regelmäßig abgehaltenen Klinikstunden kommen, werden als „Klinikmitglieder“ bezeichnet. Sehr viele Frauen werden auf diesem Weg Mitglieder der Kirche (ebd. 19). Unfruchtbarkeit wird auch hier mit geweihtem Wasser behandelt; die Betreuung von Frauen findet regelmäßig in den oben erwähnten Klinikgottesdiensten statt (ebd. 108; s. a. 144, 152ff). Nach Turners Beobachtungen schreiben viele Frauen eine erfolgreiche Schwangerschaft und Geburt der Kirche zu, von der sie sorgfältig und umfassend betreut werden. Bedenkt man, welch hoher Stellenwert der Fruchtbarkeit und dem Kinderreichtum in der nigerianischen Gesellschaft zugeschrieben wird, ist verständlich, welch bedrängende psychische Belastung und Spannung eine ausbleibende Schwangerschaft und Kinderlosigkeit nach sich ziehen. Der Glaube an die heilende Macht dieser Kirche, verstärkt durch die Tatsache, daß viele Frauen hier tatsächlich von ihrer Not erlöst wurden, sind zweifellos eine sehr wirksame Medizin. Hier wie auch in den Cherubim-und-Seraphim-Kirchen erfahren Frauen eine intensive und regelmäßige Versorgung während der Schwangerschaft; während der letzten drei Monate wohnen sie manchmal in den kircheneigenen Räumen – „faith-home“ genannt –, wo spirituelle Übungen und eine Unterweisung in den Grundlagen der Kinderpflege durch anwesende Mütter die Frauen auf die Entbindung vorbereiten. Die Hebammen sind häufig die Pastoren der Gemeinden; auch hier knüpft die Kirche, ähnlich wie die Cherubim-und-Seraphim-Bewegung, an die Yoruba-Traditionen an. Von der Empfängnis bis zur Geburt befinden sich die Frauen also in der medizinisch-spirituellen Betreuung durch die Kirche (ebd. 156). Manchmal versehen auch Pastorenfrauen diese Dienste, besonders wenn ihre Ehemänner sich dem nicht gewachsen fühlen.

Die Reproduktionsfähigkeit von Frauen ist also auch in der „Church of the Lord“ ein zentrales Thema. Ebenso sind es die Vorstellungen von Reinheit und Unreinheit, die ja sehr eng mit eben diesem Aspekt weiblicher Existenz ver-

knüpft sind. Frauen während der Menstruation und nach der Entbindung gelten als unrein: nach der Geburt eines Sohnes für 33 Tage, nach der Geburt einer Tochter für 66 Tage (ebd. 43; 186). In dieser Zeit dürfen sie die Kirche nicht betreten, das weiße Gewand nicht tragen und Besuchern nicht die Hand reichen; zudem ist es ihnen verboten, an dem einmal jährlich stattfindenden großen Festgottesdienst am Berg Tabor teilzunehmen (ebd. 224).

Die kirchliche Trauungszeremonie spiegelt die offizielle Haltung der Kirche zum Thema Geschlechterbeziehungen wider:⁶ Die Zeremonie ist dem anglikanischen „Book of Common Prayer“ entlehnt, die kleinen Abwandlungen sind jedoch sehr aufschlußreich: So werden die Eltern der Braut befragt, ob sie zu der Ehe ihre Zustimmung gegeben haben und aufrechterhalten. Von den Fragen an den künftigen Ehemann wurden gegenüber dem Original zwei ausgelassen: die, ob er seine Ehefrau ehren und ob er nur sie allein zur Frau nehmen wolle. Bemerkenswert an den Fragen, die der Ehefrau gestellt werden, ist die, ob sie der Ehe freiwillig zugestimmt hat. Abgesehen davon wird sie aufgefordert, demütig zu sein, Zurechtweisungen und Strafen von ihrem Mann anzunehmen, vor ihm Hochachtung zu haben, seinen Geschmack zu teilen und von ihm zu lernen, sich nicht herauszuputzen, sondern zu beten und ihm auf diese Weise in seiner Arbeit zu helfen (ebd. 243, 250ff). All dies verweist auf eine Einstellung zur Frage des Verhältnisses der Geschlechter zueinander, die die Autorität des Mannes über die Ehefrau und dementsprechend deren Unterwürfigkeit betont.

Neue Impulse aus den Unabhängigen Kirchen?

Finden sich nun also in den beiden hier untersuchten Unabhängigen Afrikanischen Kirchen neue Modelle von Geschlechterkonzeptionen und Geschlechterrollen? Diese Frage ist nicht einfach mit ja oder nein zu beantworten, sondern muß im Blick darauf differenziert werden, welche Ebene des kirchlichen Lebens man betrachtet.

Im Hinblick auf die Ausübung geistlicher Aufgaben haben Frauen in beiden oben dargestellten Kirchen sehr weitgehende Möglichkeiten zur Verwirklichung ihrer spirituellen Fähigkeiten. Von Anfang an – d. h. seit den dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts – wurden ihnen dieselben Charismen zugesprochen wie Männern, und dementsprechend stand ihnen auch frei, geistliche Ämter wie das einer Prophetin oder Pastorin zu bekleiden.⁷ Damit waren diese Kirchen den sogenannten „mainstream churches“ viele Jahrzehnte voraus: Gegenüber dem Rollenverständnis, das in den Missionskirchen vorherrschte, aus

⁶ Turner weist ausdrücklich darauf hin, daß Anfang/Mitte der sechziger Jahre nur sehr wenige Ehen von Kirchenmitgliedern kirchlich geschlossen wurden. Nur die Pastorenschaft war zu jener Zeit kirchlich getraut. So beziehen sich die folgenden Ausführungen zunächst nur auf diese Personengruppe; darüber hinaus geben sie allerdings die innerhalb der Kirche gewünschten Normen oder Ideale wieder.

⁷ Für die „Church of the Lord“ gilt dies nur mit Einschränkungen; vgl. die obigen Ausführungen zu dieser Frage.

denen die Gründer und viele Mitglieder dieser Unabhängigen Kirchen hervorgegangen sind, war das eine Innovation, die Frauen weitaus mehr Entfaltungsmöglichkeiten im kirchlichen Kontext gab.

Während Frauen im geistlichen Bereich gleichberechtigt waren, verwehrte man ihnen hingegen von Anfang an den Zugang zu administrativen Führungspositionen, d. h. sie blieben von den Aufgaben der Leitung und Organisation ausgeschlossen. Das prominenteste Beispiel dafür ist Abioduns gescheiterter Kampf um ihre Anerkennung als Gründerin und damit Führerin der Cherubim-und-Seraphim-Bewegung. Wir erinnern uns, daß ihr als äußerstes Zugeständnis die Führung der Frauen innerhalb der Bewegung angetragen wurde. Auch in Führungsgremien wie der „praying band“ und den „patriarchs“ waren Frauen nicht vertreten. Als Orimolade Anfang der dreißiger Jahre die Ämter der „Mutter Cherub“ und „Mutter Seraph“ einführte, blieb deren Aufgabenbereich ebenfalls begrenzt: Sie sollten gegenüber den ausschließlich männlich besetzten Führungsgremien lediglich die Frauenbelange vertreten. Auch in der „Church of the Lord“ ist die leitende Position des Primas Männern vorbehalten. All dies bestätigt die These von Jules-Rosette, die in ihren Arbeiten über Unabhängige Afrikanische Kirchen und Kulte in Afrika zu dem Ergebnis kam, daß Frauen zwar im religiös-rituellen Bereich häufig eine wichtige Rolle spielen, von Führungsaufgaben jedoch zumeist ausgeschlossen sind (Jules-Rosette 1983: 88f).

Die Antwort auf unsere eingangs gestellte Frage fällt also unterschiedlich aus, je nachdem ob wir den religiös-rituellen, sprich geistlichen, oder den administrativ-organisatorischen Bereich des Kirchenlebens betrachten: Im ersteren wurden Frauen neue Entfaltungsspielräume eröffnet, die es ihnen erlaubten, ihre geistlichen, prophetischen und seelsorgerlichen Neigungen und Fähigkeiten in den Gemeinden voll zum Tragen zu bringen. Darin können die Unabhängigen Afrikanischen Kirchen den „mainstream churches“ tatsächlich ein Vorbild sein. Im letztgenannten hingegen wurde ihnen kein Platz eingeräumt; sie blieben von der Machtausübung im organisatorisch-administrativen Bereich ausgeschlossen, Leitungsfunktionen wurden ihnen vorenthalten. Ihre Stellung hat sich hier gegenüber der in den Missionskirchen also nicht verändert.

Der dritte und letzte Aspekt dieser Frage ist der nach dem herrschenden Frauenbild bzw. der Geschlechterkonzeption, die in diesen beiden Unabhängigen Kirchen maßgeblich ist. Dabei fällt vor allem auf, welcher zentraler Stellenwert der Reproduktionsfähigkeit und damit verbundenen Vorstellungen von Reinheit und Unreinheit zugeschrieben wird. Die prominente Rolle weiblicher Reproduktionsfähigkeit entspricht freilich der ausgeprägten Hochschätzung von Fruchtbarkeit und Kinderreichtum in vielen afrikanischen Gesellschaften. Man kann hier also von einer gelungenen Indigenisierung des Christentums sprechen, doch ist zu fragen: wird hier nicht ein Element der gesellschaftlichen Unterdrückung von Frauen nahtlos in den kirchlichen Kontext übernommen?

Mit Bujra (1979: 20f) will ich davon ausgehen, daß die biologische Reproduktion ein Aspekt der häuslichen Arbeit ist, die als Grundkonstante weibli-

cher Existenz betrachtet werden kann. Ungeachtet der Frage, wie diese häusliche Arbeit sich im einzelnen gestaltet, ist entscheidend, daß wir es bei der weitverbreiteten Zuordnung „Männer – Öffentlichkeit“ vs. „Frauen – Häusliche Sphäre“ nicht etwa mit zwei gleichrangigen Polen zu tun haben; vielmehr ist der erste dem letzten Bereich übergeordnet und schließt ihn ein: Entscheidungen in der „Männersphäre“ beeinflussen, ja bestimmen unter Umständen die Lebensbedingungen in der „Frauensphäre“ – nicht jedoch umgekehrt! Dieser faktischen Vorherrschaft der Sphäre „Männer – Öffentlichkeit“ entspricht auch deren weitaus höhere gesellschaftliche Anerkennung (Ortner/Whitehead 1981: 7f). Doch nicht alleine die Beschränkung der Frauen auf den häuslichen Bereich ist Ausdruck ihrer untergeordneten Position; im organisatorisch-administrativen Bereich beider Kirchen sind Frauen zudem ausschließlich mit „Frauenangelegenheiten“ befaßt, und somit ist ihr Einfluß auf eben diese begrenzt. Darüber hinaus werden ihnen Führungsrollen vorenthalten, wie Abioduns Beispiel zeigt. Das scheinbare Gegenbeispiel – die religiöse Karriere von Madame Olatunrile – fügt sich tatsächlich genau in dieses Bild: Wie erwähnt, war Madam Olatunrile bereits in der Menopause, als sie ihre religiöse Laufbahn in der Cherubim-und-Seraphim-Bewegung begann. Es ist keine Seltenheit, daß Frauen in diesem Lebensabschnitt die Begrenzungen der häuslichen Sphäre überschreiten können: Jetzt stehen ihnen gesellschaftliche Positionen offen, die im Prinzip Männern vorbehalten sind (Bujra 1979: 21). Doch diese Umkehrung sprengt nicht das zugrundeliegende System von Vorstellungen und Praktiken – sie befestigt es vielmehr. Die Tatsache also, daß die weibliche Reproduktionsfähigkeit das Frauenbild bestimmt, ist zugleich Ausdruck und Grundlage der Einschränkung und Ausgrenzung von Frauen. Dies wird am Beispiel der Reinheitsvorstellungen besonders greifbar: Sie sind ideologisches Mittel, die Vorherrschaft von Männern und die Trennung der Geschlechter durchzusetzen. Diese Trennung ist ein Ausdruck männlicher Kontrolle, sie kann jedoch auch Bedingungen schaffen, die die Ausbildung weiblicher Solidarität fördern (ebd. 32; Douglas 1984: 61f). Vorstellungen über die Gefährlichkeit von Menstruation und Geburt dienen hier also dazu, Rollenmodelle durchzusetzen und Statuspositionen aufrechtzuerhalten (Douglas 1984: 62). Diese Geschlechterkonzeption zementiert die Einschränkung von Frauen auf den häuslichen Bereich und schafft damit die ideologischen Voraussetzungen, sie aus leitenden administrativen Funktionen fernzuhalten. Eine Neudefinition der Geschlechterbeziehungen bleibt aus. In diesem Punkt können Unabhängige Kirchen also nicht als Vorbilder dienen.

Kehren wir nun zum Abschluß zu unserer zweiten Frage zurück, ob wir in der Geschichte der Unabhängigen Afrikanischen Kirchen Frauengestalten finden, die Frauen in den „mainstream churches“ auf der Suche nach einem neuen Rollenverständnis als Vorbild dienen können. Tatsächlich begegnen uns in der Geschichte beider Kirchen Frauengestalten, die diese Einschränkungen durchbrachen und damit Vorbilder für neue Rollenmodelle abgeben. Sowohl Abiodun als auch Olatunrile überschritten die Grenzen, die ihnen in ihren Kirchen als Frauen gesetzt waren. Beide haben nicht nur ihre spirituellen Gaben innerhalb der Kirche äußerst wirksam zum Tragen gebracht, sondern auch

führende Positionen eingenommen: Abioduns Visionen bildeten einen Grundstein der Cherubim-und-Seraphim-Bewegung, ihre Evangelisationstätigkeit hat entschieden zu deren Ausbreitung beigetragen. Olatunrile hat die Cherubim-und-Seraphim-Bewegung nach Ondo gebracht, die Bewegung dort angeführt und auf Evangelisationsveranstaltungen und Missionsreisen ebenfalls zu ihrer Ausbreitung beigetragen – sie war es, die in Ondo den Schritt zur endgültigen Trennung von der Missionskirche getan hat, und sie war damit Vorbild für die anderen Sektionen der „Western Conference“.

Welche Umstände ermöglichten diesen beiden Frauen ihre außergewöhnliche religiöse Laufbahn? Eine Grundvoraussetzung war die Bereitschaft der Aladura-Bewegung, Frauen dieselben spirituellen Fähigkeiten zuzusprechen wie Männern und ihnen die – wenn auch eingeschränkte – Ausübung dieser Charismen zu ermöglichen. Damit waren sie den „mainstream churches“ um Jahrzehnte voraus. Beide Frauen haben diese Möglichkeiten voll ausgeschöpft; Abiodun ist dabei schneller an ihre Grenzen gestoßen als Olatunrile – zum einen, weil ihre Ziele höher gesteckt, zum anderen, weil ihre Ausgangsbedingungen schlechter waren: Sie beanspruchte nicht weniger als die gleichberechtigte Rolle als Mitbegründerin der Bewegung und leitete davon ihren Führungsanspruch nach dem Tod Orimolades ab. Beides wurde ihr aufgrund ihres Geschlechts, aufgrund ihrer Jugend und aufgrund ihres eher durchschnittlichen sozialen Status verweigert. So zog sie die Konsequenz und gründete ihre eigene Sektion, der sie dann auch vorstand. Olatunrile hingegen konnte aufgrund ihres Alters und ihres hohen gesellschaftlichen Ansehens ihre Position als führende Gestalt der Bewegung in Ondo behaupten. Die Tatsache, daß die religiöse Karriere beider Frauen einen solch unterschiedlichen Gang genommen hat, macht deutlich, daß die Cherubim-und-Seraphim-Bewegung den gesellschaftlichen Konventionen ihrer Zeit eng verhaftet blieb. Denn es waren soziale Faktoren wie Alter, Reichtum und gesellschaftliches Ansehen, über die Olatunrile verfügte und die Abiodun mangelten, die für ihren Erfolg respektive Mißerfolg verantwortlich waren.

Trotz alledem darf jedoch nicht vergessen werden, daß Christianah Abiodun Akinsowon und Christianah Olatunrile tatsächlich Pionierleistungen bei der Ausbreitung und Indigenisierung des Christentums in Nigeria vollbracht haben – und dies zu einer Zeit, als es Frauen in vielen Missionskirchen noch nicht einmal gestattet war, das Wort zu ergreifen, von der Ausübung geistlicher Ämter ganz zu schweigen. Wir haben in diesen beiden Frauen also wirklich Vorbilder weiblicher Kirchenführerinnen vor uns, die – mit den Worten Ayandeles – eine Herausforderung für die afrikanischen „mainstream churches“ darstellen (Ayandele 1978: 389). Ihr Vorbildcharakter liegt jedoch darin, daß sie die Grenzen, die ihnen auch in ihren Kirchen gesetzt waren, überschritten. Ihr Beispiel sollte nicht nur Frauen innerhalb der Kirchen hier in Nigeria ermutigen, sondern auch männliche Kirchenführer ermahnen, welches Potential sie ihren Kirchen vorenthalten, indem sie beispielsweise in den protestantischen Kirchen Nordnigerias die Frage der Frauenordination immer wieder vertagen.

- AYANDELE, E. A., 1978: "The Aladura among the Yoruba: A Challenge to the 'Orthodox' Churches", in: *Christianity in West Africa: The Nigerian Story*, hg. von OGBU U. KALU, Ibadan 1978, 384–390.
- BUJRA, JANET M., 1979: "Introductory: Female Solidarity and the Sexual Division of Labour", in: *Women United, Women Divided: Comparative Studies of Ten Contemporary Cultures*, hg. von PATRICIA CAPLAN / JANET M. BUJRA, 1979, 13–45.
- CALLAWAY, HELEN, 1980: "Women in Yoruba Tradition and in the Cherubim and Seraphim Society", in: *The History of Christianity in West Africa*, hg. von OGBU U. KALU, London 1980, 321–332.
- DOUGLAS, MARY, 1984: "Couvade and Menstruation. The relevance of Tribal Studies", in: *Implicit Meanings. Essays in Anthropology by Mary Douglas*, London–Boston 1984, 60–73.
- FABIAN, JOHANNES, 1979: "Man and Woman in the Teachings of the Jamaa Movement", in: *The New Religions of Africa*, hg. von BENNETTA JULES-ROSETTE, Norwood/New Jersey 1979, 169–183.
- JULES-ROSETTE, BENNETTA, 1979: "Symbols of Power and Change: An Introduction to New Perspectives on Contemporary African Religion", in: *The New Religions of Africa*, hg. von BENNETTA JULES-ROSETTE, Norwood/New Jersey 1979, 1–21.
- JULES-ROSETTE, BENNETTA, 1985: "Cultural Ambivalence and Ceremonial Leadership: The Role of Women in Africa's New Religions", in: *The Church and Women in the Third World*, hg. von JOHN C. B. WEBSTER / ELLEN LOW-WEBSTER, Philadelphia 1985, 88–104.
- ODUYOYE, MERCY AMBA, 1988: „Ökumenische Dekade: Solidarität der Kirchen mit den Frauen 1988–1998. Ein afrikanischer Beitrag“, in: *Ökumenische Rundschau*, 3/88, Jg. 37, 257–270.
- OMOJAYOWO, AKIN, 1982: *Cherubim and Seraphim. The History of an African Independent Church*, New York–Lagos, 1982.
- OMOJAYOWO, AKIN, 1982a: "Mother in Israel: Christianah Olatunrile in Ondo. (c. 1855–1941)", in: *Varieties of Christian Experience in Nigeria*, hg. von ELISABETH ISICHEI, London 1982, 141–148.
- ONWU, NIENANYA, 1990: "Miracles, Medicine and Healing: A Theological Perspective", in: *TCNN Research Bulletin* No. 21/1990, S. 21–36.
- ORTNER, SHERRY B. / WHITEHEAD, HARRIET, 1981: "Introduction: Accounting for Sexual Meanings", in: *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, hg. von SHERRY B. ORTNER / HARRIET WHITEHEAD, Cambridge–New York 1981, 1–27.
- PARVEY, CONSTANCE F., 1985: "Third World Women and Men: Effects of Cultural Change on Interpretation of Scripture", in: *The Church and Women in the Third World*, hg. von JOHN C. B. WEBSTER / ELLEN LOW-WEBSTER, Philadelphia 1985, 105–119.
- PEEL, J. D. Y., 1968: *Aladura: A Religious Movement among the Yoruba*, Oxford 1968.
- TURNER, HAROLD W., 1967: *The Church of the Lord Aladura. History of an African Independent Church*, 2 vols., Oxford 1967.
- WEBSTER, JOHN C. B. / LOW-WEBSTER, ELLEN (Hg.), 1985: *The Church and Women in the Third World*, Philadelphia 1985.
- WEBSTER, J. B., 1964: *The African Churches among the Yoruba 1891–1922*, London 1964.